

المساواة من جهة ما هي القوة الأخلاقية للعدالة ريكور محاوراً رولز



عمر بوجليدة
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com مؤسسة دراسات وأبحاث

ملخص:

ينبغي في تقدير "ريكور" أن تكون وظيفة العقد الاجتماعي هي استخراج محتويات مبادئ العدالة من إجراء منصف من دون أي التزام بالنسبة إلى المعايير الموضوعية المفترضة للعدل، وذلك على ما يؤكد "راولز" لداعي الخوف من العودة في النهاية إلى إدخال بعض الافتراضات المسبقة حول الخير، وأنه ليبين أن إعطاء حلٍّ إجرائيٍّ محض لمسألة العدل هو موضع الرهان في كتاب "نظرية العدالة". إجراء منصف من أجل تنظيم عادل للمؤسسات، وهذا كما يدلّ عليه عنوان الفصل الأول "العدالة كإنصاف".

نودّ أن نرافق "ريكور" وهو يتفحص الردود التي يأتي بها "راولز" على الأسئلة الثلاثة التالية: ما الذي يمكن أن يضمن عدالة وضع التداول الذي يمكن أن يخرج منه اتفاق خاص بالتنظيم العادل للمؤسسات؟ أية مبادئ سيتم اختيارها في هذا الوضع المتخيل للمداولة؟ أية حجة نستطيع أن تقنع الأطراف التي تتداول بأن تختار بالإجماع مبادئ "راولز" للعدالة، وليس كما نستطيع أن نقول ضرباً من ضروب النفعانية؟

إنّ ما يستلزم الوقوف عنده هو اعتبار "ريكور" أنّ الكتاب بأكمله يمكن النظر إليه من جهة ما هو مبحث عن التوازن التفكري، وينطلق نقد "ريكور" من النقطة التي يبدو كأنّ كتاب "نظرية العدالة" قد وجد فيها توازنه الخاصّ به محدداً من دون انتظار مكان المناقشة، إنّ نوع الدائرية التي يفترضها البحث عن التوازن التفكري يبدو وقد هدّته القوى النابذة (المبعدة عن المركز) التي تمارسها الفرضية التعاقدية التي ربطت مقاربة أخلاق الواجب مصيرها بها. منذ فرضية "ستار الجهل" تخضع كلّ مسيرة الحجة إلى ميل اصطناعيٍّ، وبنائيٍّ تسانده المطالبة بالاستقلال الذاتي لصالح الحجة النظرية. ويتساءل "ريكور" هل من الممكن مصالحة الاستقلال الذاتي الكامل للحجة مع التمني الأولي بالمحافظة على علاقة التسوية والملائمة بين النظرية والاقتناع؟

استهلال

من الجدير بنا أن نذكر أنه سبق لـ "ريكور" أن بين أن فضيلة العدل إنما يكون أول انطباقها على المؤسسات، ويذهب إلى أن مقصوده بالمؤسسات إنما هو البنى المتنوعة لإرادة العيش معاً، والتي من شأنها أن تضمن لهذه الأخيرة الديمومة والتماسك والتماييز¹، ليشير إلى أن موضوع التوزيع الذي يتضمن كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، والموسوم بميسم العدل التوزيعي إنما هو نتاج له. وما لا يمكن أن تخطئه عين المتأمل الحضيف هو أن "ريكور" يروم الإشارة إلى أن أفكار التقاسم العادل والحصة العادلة ينتظمها الاستقصاد الأخلاقي وقد انتشحت بإرادة فكرة المساواة. وحتى إذا سلمنا بهذه الأطروحة وصار اعتقادنا في أن فكرة الحصة العادلة هي الإرث الذي تبقيه فلسفة الأخلاق لفلسفة أخلاق الواجب راسخاً، فإن هذا التسليم يستلزم منا الاعتقاد بأن هذا الإرث مليء بالصعوبات والمزالق والالتباسات الخطيرة، ومن ثمة يذهب "ريكور" إلى أنه على وجهة نظر أخلاقيات الواجب توضيحها وفك مغلفاتها وإشكالاتها. ونحن نبلغ الآن أولى الالتباسات، وتختص بفكرة الحصة العادلة عينها، ويحسن بنا أن نوضحها في السياق الذي يخصها.

1- من التأسيس إلى الاتفاق المتبادل

بدأ "ريكور" بافتراض أن ما يمكن الظفر منه بهكذا استبصار إنما هو التشديد على الفصل بين ما ينتمي إلى أحدهم ويقصي الآخر بوصفه التشديد على صلة التعاون التي يقيّمها التقاسم أو يقوّيها. ولأنّ غرضنا هنا هو التعرف الصارم إلى تكوّن الحسّ بالعدالة، فإننا نلتقط تعريفاً لـ "ريكور" مفاده أنه يميل في آن معاً نحو الحسّ بالدين المتبادل والحسّ بالفائدة غير المغرضة، ولن يكون بالإمكان سبر أغوار هذا التعريف ما لم نستحضر على ضوئه ما ذهب إليه "ريكور" من ترجيح حاسم للمعنى الثاني الذي يجنح إلى الفردانية على حساب المعنى الأول الجماعي اعتماداً على الرؤية المعيارية الواجبية.

¹ انظر، بول ريكور، *الذات عينها كآخر*، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، نوفمبر 2005، ص 437. نستعمل ترجمة "زيناتي"، إلا أنه يجب الإشارة إلى أنه توجد ترجمات أخرى للعنوان إياه: ترجمة عبد العزيز العيادي ومنير الكشو "عين الذات غير"، انظر، بول ريكور، *العادل*، ج2، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير كشو، بيت الحكمة قرطاج 2003، ص 343. وترجمة فتحي المسكيني له: "الهُوَ-نَفْسُهُ" بما هو آخر، انظر، فتحي المسكيني، *الحرية والهوية*، نحو أنوار جديدة، دار جداول للنشر والتوزيع، ط01 بيروت فيفري 2011، ص 118.

Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Ed, Seuil 1990.

وبعد تبين المزلق الأول الذي أتى "ريكور" على توضيحه، يبدو أنه بات من الخلق بنا أن ننبه إلى التباس آخر يتساءل بصده "ريكور" عن أنه إذا ما تم اعتبار المساواة من جهة ما هي القوة الأخلاقية للعدالة، فكيف يمكن تبرير ازدواجية العدل وفق استعمالين اثنين خاصين بالمساواة؟²

نجد "ريكور" قد ارتسم الحل حين اعتبر أنه بإمكان المعيار الواجب أن يحسم الأمر، لكنه سرعان ما تدارك متسائلاً بأي ثمن يكون ذلك؟ ألن يكون أيضاً لمصلحة حساب حذر، يكون الحس بالانتماء ضحيته؟³ وليس يخفى أن الإرث الأساس الذي ورثته فلسفة الأخلاق إلى أخلاق الواجب إنما مداره فكرة العادل ذاته التي تنتظر بعد اليوم إلى الجهتين: جهة "الجيد الخير" بما هو امتداد للرعاية على "كل واحد" من كل أفراد المجتمع الذين هم بلا وجه نعرفه وجهة "الشرعي" ذلك أن الاعتبار الذي يحظى به العدل يبدو وقد تحلل في الاعتبار الذي يحظى به القانون الوضعي. وإنه تحت هدي هذا النوع من النظر يصبح بدياً أن الحرص على توضيح هذا الالتباس الأساس إنما هو محرك كل الاجتهادات من أجل انتزاع كل أساس غائي من فكرة العدالة كي لا يبقى لها وضع أخلاقي واجبي فحسب.

لقد اهتدى "ريكور" إلى تأكيد مفاده أن مثل هذه الشكلكة تبلغ هدفها في تصور إجرائي محض للعدالة، وتبعاً لذلك نسجل أن المسألة لا تعدو أن ندرك أن هذا الاختزال لا يدع ما يقتضي التفاتاً ما إلى وجهة النظر الغائية. ولا يجب أن يكون ذلك على حساب تعديل في الإجراءات الشكلكية المشكلة، ولكن باسم طلب هذه الإجراءات عينها هي التي تعطيه صوتاً، وحتى لا نحيد عن الحق في هذا النقد لا نألو جهداً في متابعة سيرورة صورنة فكرة العدالة، تلك التي تمتح منها وجهة النظر الواجباتية مجدداً.

² - المساواة البسيطة أو الحسابية أو التي في مستواها تتساوى الحصص جميعها، والمساواة التناسبية التي هي مساواة النسب والتي تفرض وجود أربعة عناصر وليس وجود مساواة في الحصص، ولكن نسبة ماذا إلى ماذا؟ وماذا نستطيع أن نقول اليوم كي نبرر بعض اللامساواة الحاصلة باسم حس بالعدالة أكثر تعقيداً؟ انظر، بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 437 (مصدر سابق).

فالإنسان ربما يحصل على حصة منصفة أو غير منصفة مقارنة بالحصة التي حصل عليها غيره وليس بالضرورة أن تكون الحصة المنصفة هي حصة مساوية، ويشرح "أرسطو" الفكرة العامة للعدالة في التوزيع من خلال وصف مبسط، ينطوي العدل على توافر أربعة شروط على الأقل، وهي أن يكون هناك شخصان وحصتان، تتحقق عدالة التوزيع عندما ينظر إلى شخص معين بالطريقة نفسها بالضبط التي ينظر بها إلى شخص غيره، وكذلك أن ينظر إلى شيء معين بالطريقة نفسها بالضبط التي ينظر بها إلى شيء غيره، أي أن يكون التناسب بين الأشياء، موضوع البحث، مماثلاً للتناسب بين الأشخاص، إذا كان الشخصان متساويين فينبغي أن تتساوى حصة كل منهما من منظور العدالة في التوزيع، أما إذا لم يكونا متساويين، فمن العدل ألا تتساوى حصة كل منهما، بما ينسجم مع التفاوت بينهما.

انظر:

A Brief History of Justice, By, David Johnston, Wiley –Blackwell Kingdom 2011.

وترجمته العربية، ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة، أبريل 2012، ص 92

³ - المصدر نفسه ص 438

لقد بات واضحاً الآن أنّ مقارنة أخلاق الواجب لم يتسنّ لها أن تتجذّر في الحقل المؤسّساتي موضع تطبيق فكرة العدالة إلا بفضل الترابط مع الإرث التعاقدّي، بل يذهب "ريكور" إلى ما هو أبعد من ذلك، على ما كان قد انبنى على الخيال في نسج قصّة العقد الاجتماعيّ وما جرى تخطّياً لحالة الطبيعة فـ"هوبز" مثلاً عندما يقارب الوجود الجماعيّ في "حالة الطبيعة" يكتشف أنّها حالة تنفتح على مأزق خطير هو مأزق الصراع⁴، حيث إنّ كلّ فرد تهبه الطبيعة الحقّ نفسه في الوجود وفي الدفاع عن هذا الوجود. في حالة غياب كلّ تشريع أخلاقيّ أو دينيّ أو سياسيّ تتحوّل حالة الطبيعة (حالة افتراضية وهمية تفترض أنّ الإنسان كان يعيش في حالة أوليّة سابقة على ظهور المجتمع، إنّها حالة الإنسان في غياب الدولة) إلى حالة حرب يسيطر فيها منطق الأهواء، إنّها حرب دائمة من كلّ واحد ضدّ كلّ واحد، من الجميع ضدّ الجميع "فالإنسان ذئب للإنسان"⁵.

وحتّى يتسنى لنا الظفر بالأفق الذي يصبح عنده الإشكال الذي نقصد إيضاحه منظوراً، نحن مطالبون بالإشارة إلى الحديث عن مأزق سياسيّ هو ما من شأنه أن يكون بوابةً نظر يفرضها الحديث عن قطيعة حققتها الطروحات السياسيّة الحديثة، اعتباراً من أنّ فلسفة العقد الاجتماعيّ قامت قبل كلّ شيء على الوعي بخطورة مأزق الصراع الذي انكبّ فلاسفة التعاقد على تفصيله وبلورته، وبالتالي بلوغ حالة الحقّ والقانون، وبعد كشفه على أنّ اللقاء بين فلسفة أخلاق الواجب والتّيّار التعاقدّي لا يمكن أن يكون عرضياً، انبرى "ريكور" يبيّن أنّ قصّة العقد مناط بها من جهة ما هي هدف ووظيفة إحداث تمايز بين العادل من جهة والجيد والخير من جهة أخرى، وذلك بأن تحلّ إجراءات تداول وهميّ محلّ كلّ التزام سابق خاصّ بما يسمّى ثروة مشتركة. ويذهب "ريكور" إلى أنّه وارتباطاً بهذه الفرضيّة فإنّ الإجراءات التعاقدية هي المفترض فيها أن تنتج مبدأ العدل أو مبادئه.

إن كان يكمن هنا الرهان الأساس فإنّ المسألة اللاحقة ستكون معرفة ما إذا كانت النظرية التعاقدية كفيّلة بأن تحلّ مقارنة إجرائية مكان أيّ تأسيس لفكرة العدالة، مكان أيّ اقتناع يتعلّق بالصالح العامّ المشترك للجماعة السياسية. استطاع "ريكور" بإبصار مرفه أن يكشف التواشج، بل إمكانيّة التبادل بين التعاقد على

⁴ - لقد كانت "حالة الطبيعة" موضوع خلاف شديد بين الفلاسفة، ذلك أنّ "روسو" ذهب إلى اعتبارها: مجرد فرضية معيارية، وتبعه في ذلك "كانط"، واستبدلها "جون رولز" بـ"حجاب الجهل" الذي يمكن من تسوية النظرية التعاقدية لاحقاً، ويوجد تفسير تاريخي واجتماعي كما عند "ماكفرسون"، يعتبر حالة الطبيعة مجهوداً نظرياً لمفهمة أزمة امبيريقية، هي أزمة أوروبا في القرون الثلاثة الأولى من الحداثة الأوروبية.

انظر، صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر، الطبعة الأولى، لبنان، مارس 2011، ص 37

⁵ - Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduit Tricaud, Paris sierg 1971, p.175-177

مستوى المؤسسات والاستقلالية الذاتية على المستوى التأسيسي لأخلاقيات الواجب⁶، وتفسير ذلك أن الحرية التي خلّصت غايتها من أدران الميول تمنح نفسها قانون الحرية ذاتها.

ولئن تأتّى لنا أن نقول إنّ الاستقلال الذاتي إنّما يمكن أن يدعى واقعة صادرة عن العقل بمعنى هو واقعة أنّ أخلاق الواجب أمر موجود فإنّ العقد في المقابل ليس إلا مجرد قصّة متخيّلة، وإن كانت مؤسسة، فليست الجمهورية واقعة قائمة شأن الشعور اليقين بأنّ الإرادة الحسنة وحدها تشكّل الخير من دون قيد، وقد أدركت دائماً القاعدة الذهبية التي لا تفاضل بين الفاعل الحقيقي للعمل ومتلقّيه. ويستدرك "ريكور" في تساؤل طريف، ولكنّه بعيد الغور: هل تدرك الشعوب التي استعبدت طويلاً على ضوء هذه المعرفة الخاصة أنّها سيّدة نفسها وأنّ الواقعة الحقيقية هي أنّ الجمهورية ما تزال بصدد التأسيس، بل لن ترى النور أبداً.

ههنا يكون ملاذنا القطيعة الوهميّة للعقد لإنشاء معادلة بين التصور الأخلاقي الواجبي للعدالة والمبدأ الأخلاقي للاستقلال الذاتي وللشخص غاية في حدّ ذاتها، ويتراءى لغز تأسيس الجمهورية المعلق جلياً من خلال صياغة العقد عند "روسو" Rousseau أو عند "كانط" Kant⁷.

فعلينا أن نستعين بمشرّع لنغادر متاهة السياسي في تصور "روسو"، أمّا "كانط" فإنه يجد الصلة المفترضة بين الاستقلالية الذاتية أو التشريع الذاتي والعقد الاجتماعي الذي يكفل تنحّي كلّ عضو من جماعة معيّنة بمحض إرادته عن حرّيته المتوحشة ليستعويض عنها بحرية مدنيّة داخل الجمهورية غير مبرّرة، ولعلّ محاولة "راولز" كانت من أقوى الحلول التي تاقت جاذبة إلى معالجة هذه المشكلة المستعصية في زمننا المعاصر.⁸

⁶ - انظر ريكور الذات عينها كآخر ص 439 (مصدر سابق).

⁷ - Kant, La Métaphysique des mœurs: 1ere partie: Doctrine du droit, op, cit, pp.196- 198

يمكن الإشارة إلى أنّ أول كتب "كانط" في الأخلاق إنما هو: "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، الذي نشر في سنة 1785، وقد جعله بمثابة نواة لنقد العقل العملي، لأنه ينظر فيه في بعض الموضوعات الخاصة بنقد العقل العملي، وبعد ذلك بثلاث سنوات أعني في العام 1788 أصدر كتابه الرئيس في الأخلاق بعنوان: "نقد العقل العملي"، أمّا كتابه الثالث والآخر فهو بعنوان: "ميتافيزيقا الأخلاق"، وقد ظهر سنة 1797، وهدف منه إلى وضع الأخلاق العملية، ومن هنا انقسم إلى قسمين: نظرية القانون ونظرية الفضيلة. انظر، عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت 1979، ص 32

⁸ - John Rowls, *Théorie de la justice*, traduit par C.Audard (Paris: Editions du seuil, 1987

وتتمثل محاولة "راولز" في حلّ الإشكال الذي ظلّ عالقاً منذ كانط: كيف نمّر من المبدأ الأوّل للأخلاقية أي الاستقلالية إلى العقد الاجتماعي الذي تتخلّى بموجبه مجموعة من الأفراد عن حرّيتها الخارجية لتسترجعها كأعضاء في الجمهورية؟ وبمعنى آخر ما العلاقة بين الاستقلالية والعقد؟ انظر، بول ريكور العادل، الجزء الأوّل، تعريب، محمد البحري، منيرة بن مصطفى، الطيب بن رجب، منير الكشو، تنسيق فتحي التريكي، بيت الحكمة، قرطاج 2003. ص

2- المفارقة المركزية الناتجة عن المعادلة بين العدالة والمساواة:

لقد توسّل "راولز" بالتعبير الإنجليزي (fairness=إنصاف) المرادف للتعبير الفرنسي equite مدخلاً لمفهوم العدالة، لأنّ سمة الوضع الأصلي للعقد الذي يعوّل على أن تنبثق منه عدالة مؤسسات القاعدة إنّما هو الإنصاف.

ولأنّ غرضنا أن نتعقّب هذه الأطوار نأتي الآن إلى تحليل ما كان قد تبنّاه "راولز" من فكرة وجود عقد أصليّ بين ذوات حرّة وعقلانيّة بغيتها الدفاع عن مصالحها الفردية. هكذا تسيّر التعاقدية والفردانية متحاذيتين، إنّ هنا بالذات ينكشف ملمح من معنى كشوفات "ريكور" الباهرة، ذلك أنّه يفترض أنّ نجاح هكذا محاولة يؤدي إلى تحرر تصوّر إجرائي محض للعدالة من كلّ الافتراضات المسبقة المرتبطة بالخير، بل إنّ "ريكور" يذهب إلى أبعد من ذلك إلى أنّه يحرّر العادل على مستوى المؤسسات والدولة- الأمة Etat-Nation بشكل نهائي من وصاية الخير. وقد نرى توجّها معادياً للغائية، إلا أنّ "ريكور" يتدارك الأمر مشيراً إلى أنّ نظرية "راولز" ليست موجهة بالتمام إلا ضدّ صيغة غائية محددة للعدالة، ويلاحظ المتأمل المتمعّن أنّ مقصوده إنّما كان التصوّر النفعاني الذي أفصح عنه "جون ستيوارت ميل (Jhon Stuart Mill)" و"سيدغويك (Sidgwick)".⁹

ويلفت "ريكور" الانتباه إلى أنّ "أفلاطون" و"أرسطو" لا يحظيان إلا ببعض الهوامش. ضمن هذا النقاش حول النفعانية إنّما علينا أن نشدّ العزم إلى هذا التأكيد الذي مفاده أنّ النفعانية: "تمثل نظرية تليولوجية من حيث إنها تعرف العدالة من جهة قدرتها على جلب أكثر خير ممكن لأكبر عدد من الناس"¹⁰، فتستوي بهذا المعنى مبدأ غائياً. وعند عتبة هذا التعريف يتجلى أنّ الخير المطبق على المؤسسات فإنّه ما ليس يمكن أن يكون سوى استنتاج متجاسر لمبدأ اختيار مبني على مستوى الفرد ومؤذن بأنّ لذة بسيطة أو إشباعاً مباشراً يجب التضحية بهما لصالح لذة أو إشباع أكبر مع أنّ تحقيقهما أبعد.

وانّه ضمن هذا الأفق يشير "ريكور" إلى أنّه توجد هوة بين التصوّر التليولوجي للنفعانية والتصور الأخلاقي الواجبي بشكل عامّ، علامة ذلك أنّه حين يقتضي التعميم من الفرد إلى مجموع المجتمع كما الحال بالنسبة إلى النفعانية، فإنّ مفهوم التضحية يأخذ منعطفاً مرعباً. إنّ النفعانية كما يبيّن "جان - بيار دوبوي

⁹- را: بول ريكور، العادل، ج1، ص 88 (مصدر سابق).

¹⁰- را: بول ريكور، العادل، ص 89 (مصدر سابق).

(Jean-Pierre Dupuy) "تتضمن وبضرب من ضروب الإخفاء مبدأً أضحوياً يوازي شرعة استراتيجية كبش الفداء. إلا أنه من الحريّ بنا أن نوضح أنه في ثنانيا التصوّر الكانطي نعثر على الردّ الذي يذهب على أنه لا يمكن أن يضحي بشخص من أجل الصالح العام، لأنّ الضحية المحتملة للتوزيع ستعامل من جهة ما هي وسيلة، وليس من جهة ما هي غاية.

غير أنه إن كان هذا هو اقتناع "راولز" فإنه ليس حجته، والحال أنّ الحجة وحدها هي التي تؤخذ في الحسبان. إنّ الكتاب بأكمله هو عبارة عن محاولة تروم تحويل مسألة التأسيس لصالح مسألة الاتفاق المتبادل، وهو بالضبط موضوع كلّ نظرية تعاقدية للعدالة. إنه ما من شأنه أن ينبئ أنّ نظرية "راولز" في العدالة هي من دون أدنى شكّ، نظرية ديونتولوجية، من حيث إنّها مناقضة للمقاربة التليولوجية المميّزة للنفعانية.¹¹

وإنّه لينبغي في تقدير "ريكور" أن تكون وظيفة العقد الاجتماعي هي استخراج محتويات مبادئ العدالة من إجراء منصف من دون أيّ التزام بالنسبة إلى المعايير الموضوعية المفترضة للعادل، وذلك على ما يؤكد "راولز" لداعي الخوف من العودة في النهاية إلى إدخال بعض الافتراضات المسبقة حول الخير، وإنه لبيّن أن إعطاء حلّ إجرائيٍّ محض لمسألة العادل هو موضع الرهان في كتاب "نظرية العدالة". إجراء منصف من أجل تنظيم عادل للمؤسسات، وهذا كما يدلّ عليه عنوان الفصل الأوّل "العدالة كإنصاف".

نودّ أن نرافق "ريكور" وهو يتفحص الردود التي يأتي بها "راولز" على الأسئلة الثلاثة التالية: ما الذي يمكن أن يضمن عدالة وضع التداول الذي يمكن أن يخرج منه اتفاق خاص بالتنظيم العادل للمؤسسات؟ أية مبادئ سيتمّ اختيارها في هذا الوضع المتخيّل للمداولة؟ أية حجة تستطيع أن تقنع الأطراف التي تتداول بأن تختار بالإجماع مبادئ "راولز" للعدالة، وليس كما نستطيع أن نقول ضرباً من ضروب النفعانية؟¹²

يقابل السؤال الأوّل افتراض موقع بدئيّ، والمثل (القصة)، الذي يرافقه، وهو مثل، "ستار الجهل". لسنا بحاجة إلى أن نشدد كثيراً على الطابع غير التاريخي، بل الفرضيّ لمثل هذا الموقع. ذلك أنّ الموقع الأصلي قد جاء مكان "حالة الطبيعة" حين اعتبر موقع مساواة، فحالة الطبيعة كانت توسم بحرب الكلّ ضد الكلّ. ومن ثمّة فإنّ الرهان عند "هوبز" ليس العدالة، وإنّما هو الأمن، أمّا "روسو" و"كانط" فمن دون أن يشاركا "هوبز"

¹¹ - انظر ريكور، العادل، ج 1، ص 90 (مصدر سابق)

¹² - انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 443 (مصدر سابق).

يمثل مفهوم "الموقع البدئي"، "الوضعية الأصلية"، إحدى الدعائم الأساسية لنظرية العدالة، فالوضعية الأصلية والتي ترتبط بمفهوم "ستار الجهل" (حجاب الجهل)، هي وضعية افتراضية لا تاريخية، ومن شأن الشروط الواردة فيها أن تجعل المشاركين يصلون إلى اتفاق عقلاني ومنصف للجميع.

أنثروبولوجيته المتشائمة، يصفان "حالة الطبيعة" على أنها لا تتمتع بقانون ولا شريعة، أي أنها تفتقر لأيّة سلطة تحكيم بين المطالب المتعارضة والمتضاربة¹³.

وفي المقابل فإنّ مبادئ العدالة يمكن أن تصبح موضع اختيار مشترك، فقط إن كان الوضع متساوياً، والحال أنّه لا يمكن أن يكون منصفاً إلا إذا كان في موقف فرضي، ولعل ممّا يكون بياناً لذلك ما يذهب إليه "ريكور" من أنّ "راولز" يصرف جهداً غير يسير من تفكيره حول ما ينبغي توافره من أجل أن نصف الوضع الأصليّ بأنّه منصف من كلّ الجهات، وحقيق بنا أن نشير إلى أنّه ولكي يوازن بين كلّ القيود فقد ابتكر "راولز" أمثلة "ستار الجهل"، "إنّ إحدى السمات الأساسية لهذه الحالة هي أنّه لا أحد يعرف مكانه في المجتمع ولا موقعه الطبقيّ أو منزلته الاجتماعية، ولا أحد أيضاً يعرف نصيبه من توزيع الخيرات الطبيعية، ولا قدراته الذهنية والجسدية وكلّ الأشياء التي هي من هذا القبيل. وقد ذهب حتّى إلى اعتبار أنّ الأطراف لا تدرك التصور الذي لها عمّا هو خير ولا ميولها النفسية الخاصة بها"¹⁴.

ههنا أرى المقام يستوجب ممّا أن نبيّن أنّ المقارنة وكذلك غياب التماثل اللذين سبق أن أومأ إليهما "ريكور" بين التأسيس الكانطيّ للاستقلال الذاتي والعقد الاجتماعيّ، إنّما هما اللذان يفسّران تعقيد الردود التي يعطيها "راولز" للسؤال المتعلّق بالأشياء التي على الأفراد أن يعلموها وهم واقعون تحت "ستار الجهل" كي يتوقف على خيارهم توزيع مكاسب وأضرار في مجتمع حقيقيّ، حيث هناك خلف الحقوق مصالح عديدة موضع رهان.

في هذا المستوى بالذات يأتي الإكراه الأوّل والذي مفاده أنّه على كلّ شريك أن يملك معرفة كافية حول بسيكولوجيا البشريّة فيما يخصّ الأهواء والدوافع الأساسية. أمّا فيما يتعلّق بما يتمنّى كلّ عاقل حيازته (الثروات الاجتماعية الأولى) كما يعرضها كتاب "نظريّة العدالة" فـ"ريكور" يعتمد الإكراه الثاني من عمل "راولز" والذي مفاده أنّه على الشركاء أن يعرفوا ما من المفترض في كلّ كائن متعلّق أن يسعى إلى حيازته، وهي الثروات الاجتماعية الأولى التي من دونها تصبح ممارسة الحرّية مطلباً خاوياً من المحتوى. بهذا الصدد فمن المهمّ أن نعلم أنّ الإباء ينتمي إلى لائحة الثروات الأولى هذه.

¹³- بول ريكور، العادل، ص 94 (مصدر سابق).

¹⁴- John Rawls, Théorie de la justice, op, cit - p 38

انظر أيضاً: بول ريكور، العادل، ص ص 94-95 (مصدر سابق).

بهذا المعنى فإنّ المقاربة الديونتولوجية¹⁵ الخالصة مجردة من الاعتبارات التليولوجية ما دامت هذه حاضرة منذ الوضع البدئي. لقد بات ممكناً الآن الخيار بين عدّة تصوّرات للعدالة، وإنّ في هذا السياق الذي استحدثه "راولز" يبرز "الإكراه الثالث"، وبالتالي يصبح على الشركاء أن يحصلوا على معلومات كافية فيما يخصّ مبادئ العدالة موضع التنافس، عليهم أن يعرفوا الحجج النفعانية وكذلك مبادئ "راولز" (Rawls) للعدالة مادام هذا الاختيار متعلّقاً بتصوّرات متعددة حول ما هو عدل، وهذه إحدى الأسباب التي جعلت مبادئ العدالة توصف وتوّل في كتاب "نظرية العدالة" قبل التطرّق بتفصيل للموقع البدئي¹⁶.

إنّ التداول يقوم بالضبط على إعطاء رتبة للنظريات البديلة للعدالة. ومن أجل تأكيد أنّه يجب أن يكون كلّ الشركاء متساوين في المعلومات، فإنّه ينبغي أن تقدّم الحلول البديلة، وكذلك الحجج بشكل علنيّ، وفي محاولة منه لاستجلاء طبيعة المسألة يذهب "ريكور" إلى أنّ "راولز" يتكلّم بهذا الخصوص عن "الإكراهات الصورية لمفهوم العادل"، غايته في ذلك التدليل على الإكراهات الصالحة لاختيار أيّ مبدأ أخلاقيّ واجبيّ وليس فقط لاختيار مبادئ العدالة.

ونحن نجد أنّ "ريكور" قد تدرّج في استجلاء هذه القيود إلى أن وصل إلى ما يدعوه "راولز": استقرار العقد، أي الاستباق لطبيعته القهرية في واقع الحياة مهما كانت الظروف السائدة. وعلينا أن نعترف بأنّه وبالرغم من هذه الاحتياطات فإنّ إمكان حلّ المشكل مازال يلوح بعيداً، فإقامة إجراء منصف من شأنه أن يجعل كلّ المبادئ التي سيّفق عليها تكون عادلة يبدو صعباً.

على أنّ اللافت للنظر هو أنّ "ريكور" يرى أنّ ما على الموقع البدئي أن يلغيه قبل كلّ شيء هو كلّ مفاعيل ما هو عرضيّ، التي جاءت نتيجة الطبيعة أو الظروف الاجتماعية، ولقد وضع "راولز" الجدارة المزعومة في عداد مفاعيل الحدث العرضيّ هذه، وتوقع المنتظر هو عندئذ هائل "لأنّ الشركاء يجهلون ما

¹⁵- يميز "راولز" داخل النظريات الأخلاقية بين نظريات تليولوجية/ غائية *téléologique* (تلك التي تجعل من العدل مجرد وسيلة للحصول على أكبر نسبة ممكنة من الخير، إذ أنها لا تقيم الفعل من جهة المبدأ المحدد له كما الشأن مع كانط، وإنما من خلال النتائج التي من شأنها أن تترتب عنه) ونظريات ديونتولوجية/ أخلاقية *déontologique* (تؤكد أسبقية ما هو عدل على ما هو خير، وترفض تحويل العدل إلى مجرد أداة في خدمة الخير، كما أنها تؤكد على أسبقية العدل والحق على الاعتبارات المتعلقة بالخير والسعادة، إذ أنّ قيمة الفعل لا تتحدد من خلال النتائج التي تنجر عنه وإنما من مدى توافقه مع قناعاتنا الراسخة حول العدل والحرية والمساواة، كنموذج للأولى يورد "راولز" النظريات النفعانية وكذلك الأنساق الأخلاقية القائمة على مبدأ الكمال مثلما هو الشأن لدى "أفلاطون" و"أرسطو"، في حين يجد في أخلاق الواجب الكانطية نموذجاً للثانية. انظر ريكور، **العادل**، الجزء الأول، ص 85

¹⁶- انظر: ريكور، **العادل**، ج1، ص 97 (مصدر سابق)

يُميّز بينهم، ولأنّهم جميعاً عقلانيون بالتساوي، وقد وضعوا في الموضع عينه، فمن الواضح أنّهم سيقتنعون جميعاً بالحجة عينها¹⁷.

ومحاولة منه لاستنتاج المفاهيم ونمط عملها والوقوف عند مستتبعاتها يورد "ريكور" سؤالاً مداره التساؤل عن المبادئ التي يكون عليها الاختيار تحت ستار الجهل، ولا يمكن أن تتمّ الإجابة عن هكذا سؤال بغير التلّف إلى ما كان قد أشار إليه "ريكور" بأنّها إنّما توجد في وصف المبدئين الخاصين بالعدالة وفي صياغتهما الدقيقة، وهما من المبادئ الخاصة بالتوزيع.

أمّا عن توزيع التوزيع وخياره الكاذب بين تعالي المجتمع ومذهب الفردانية المنهجية فإنّ مفهوم الشريك الاجتماعي يرضي المطلبين معاً، حين نعرف قاعدة التوزيع المؤسسة كنسق. وحيث إنّ هذه القاعدة لا توجد إلا بقدر ما، فإنّ حملة الحصص وقد اعتبروا مجتمعين يجعلون من المؤسسة مغامرة تعاون cooperative venture¹⁸. إنّ "راولز" لا يتحمّل مسؤولية هذا الافتراض المسبق، بل إنّّه يوسّعه بأنّ ينوّعه، وبالفعل إنّ العدالة مأخوذة بوصفها توزيعية تكون فضاء يتسع لكلّ ألوان المنافع التي يمكن أن تعامل كحصص يجب توزيعها: أدوار ومراتب ومكاسب وخسائر وأرباح وتكاليف وواجبات، فالأفراد شركاء إذ يشاركون بقدر ما يوزع عليهم المجتمع حصصاً.

ولأنّ "ريكور" يصرف جهداً وافراً من أجل تعقّب الإشكالية التي يطرحها "راولز" يعثر على ما مفاده أنّ التشديد يجب ألا يقع على الدلالة الخاصة بالأشياء التي سيقاسمها الشركاء، ولكن على تقديراتها بما هي ثروات متميزة، وإلا أدخلنا من جديد مبدأً غائباً، وفتحنا بعد ذلك الباب أمام فكرة تنوّع الثروات، بل حتّى أمام فكرة الصراعات التي لا تنتهي بين مختلف الثروات. وتبعاً لذلك فإنّ لشكلانية العقد نتيجتها الأولى، وهي إلغاء تنوّع الثروات لصالح قاعدة التقاسم.

¹⁷- راولز، نظرية العدالة، الفقرة 240، ص 171 (مرجع سابق).

¹⁸- يعتبر "راولز" أنّ مصدر نظام الحقوق والحريات يرجع إلى فكرة مجتمع متصور كنظام تعاون عادل، تتمثل مهمة ممثلي المواطنين في الاتفاق حول قواعد شراكة خاضعة لشروط معقولة، وهم بالتالي - كما يقر راولز - يملكون مبدئياً ملكيتين أخلاقيتين تسمح لهما بالمساهمة في هذا البناء: أولاً القدرة على الرجوع إلى معنى للعدالة، ثم القدرة على تصور معنى للخير.

انظر:

Melkevik Bjarne, Du contrat a la communication, Habermas critique Rawls, Philosophique, vol. xxiv, N 1, 1997 p 59-70.

انظر: من العقد إلى التواصل، هابرماس ناقد لراولز، بيارن مالكيفيك، ترجمة عبدالعزيز ركح، ورد في: بورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظلّ الرهان الاتيقي، (مجموعة مؤلفين)، ابن النديم للنشر والتوزيع - دار الروافد الثقافية، الجزائر - بيروت، الطبعة الأولى 2013، ص 457

اتّضح لنا منذ حين أنّ المجتمع يأتي بصورة نسق للتوزيع لذا فإنّ كلّ نسق هو إشكالي ومفتوح على خيارات أخرى معقولة ومقبولة، إذ لمّا كانت هناك عدّة طرق ممكنة لتقسيم المنافع والأضرار، فإنّ المجتمع من أوله إلى آخره يصبح ظاهرة وفاقية صراعية، فمن ناحية كلّ تخصيص لحصص يمكن أن يواجه بالاعتراض، ومن ناحية ثانية فإنّ التوزيع كي يكون مستقرّاً يتطلّب إجماعاً حول الإجراءات الواجب اتّخاذها من أجل التحكيم بين المطالب المتنافسة.

في هذا الموضوع بالذات يتراءى لـ "ريكور" أنّ "راولز" يواجه هاهنا المفارقة المركزية الناتجة عن المعادلة بين العدالة والمساواة كما حصل الأمر مع "أرسطو". لقد صار مطلوب "ريكور" هو أن يبيّن أنّ فضيحة عدم المساواة عند "أرسطو" و"راولز" كما عند فلاسفة الأخلاق جميعاً هي التي تحرّك الفكر. فما يلفت النظر هو أنّ غياب المساواة يؤثر في الحظوظ الأولى عند الدخول في الحياة تلك التي يسميها "ريكور" "مواقع الانطلاق"¹⁹، إذ من الملاحظ أنّ ما يُسمّى الجدارة أو الاستحقاق قد استبعد، بل إنّ ذلك قد اعتبر إمّا كضرب من الحظّ الأولي أو كتبرير في غير محله للتفاوت المؤثّر في مواقع الانطلاق.

وحين ننعم النظر نلاحظ أنّ "راولز" يفكّر أيضاً بالتفاوت المقترن بتنوّع مساهمة الأفراد في مسيرة المجتمع، ثمّ أيضاً في اختلاف المؤهلات والمهارات والفعالية في ممارسة المسؤولية: تفاوتات لم يرد أو لم يستطع أيّ مجتمع معروف التخلّي عنها. بمعنى هل يمكن أن نتحدث بكلّ إنصاف عن أشكال من اللامساواة تكون عادلة أو على الأقل أقلّ إحجافاً من غيرها؟ أيضاً المساواة بين المتعاقدين في الموقف المتخيل تعطي سلفاً كلّ التفاوتات التي قبلت في نصّ العقد خاتم الإنصاف المميّز للوضع الأصلي.

بيد أنّ هذا النحو من التفطن إلى الإمكان الأخصّ للإنصاف لا يمنع أنّ على فكرة العدل أن تولّد مبدأين للعدالة، وأن يحوي المبدأ الثاني مرحلتين: المبدأ الأوّل يؤمّن الحريّات المتساوية للمواطنة (حرية التعبير والتصويت وإمكانية التعيين في الوظائف العامة)، أمّا المبدأ الثاني فينطبق على ظروف اللامساواة التي لا يمكن تجنّبها.

وجليّ من خلال هذا التحديد أنّه يضع في قسمه الأوّل الظروف التي يجب وضع بعض التفاوتات فيها والتي تعتبر أفضل بالنسبة إلى تفاوتات أكبر، وكذلك بالنسبة إلى توزيع متساو، أمّا في قسمه الثاني فإنّه يساوي بقدر المستطاع بين التفاوتات المرتبطة باختلافات السلطة والمسؤولية، وهذا ما يفسر اعتماد تسمية "مبدأ

¹⁹- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 447 (مصدر سابق).

الاختلاف"، إذ يعمل هذا المبدأ في جزئه الثاني بقدر الإمكان على إلغاء أشكال التفاوت الناجمة عن الاختلاف عن السلطة والمسؤولية، فينتقي على هذا النحو من الحالات المعروفة للاختيار والموافقة على قاعدة الإجماع تلك التي تكون أكثر تحقيقاً للمساواة من غيرها.

في هذا المستوى يتبين أن مطلوب "ريكور" إنما هو التساؤل عن مدى تأثير الاعتبارات المألوفة في اقتصاد السوق في صياغة المبدأ الثاني على المستوى الاقتصادي. فنقل إن المبلغ موضع التقاسم ليس مقررًا سلفاً، ولكنه يتوقف على كيفية تقاسمه، أضف إلى ذلك أن هناك اختلافات ناتجة عن طريق تنظيم التوزيع في نظام مساواة حسابية يمكن الإنتاجية أن تكون جد منخفضة، حتى إن الأكثر تضرراً يزداد تضرره، هناك إذن عتبة عندها تصبح التحويلات الاجتماعية مضادة للإنتاج، وفي هذه اللحظة يدخل إلى الساحة مبدأ الاختلاف.²⁰

إن مبدأ الاختلاف يختار بهذه الطريقة الوضع الأكثر مساواة والذي يتمشى مع قاعدة الإجمال. ينتج عن هذا التمييز بين مبدئين للعدالة أن "راولز" يجد نفسه وقد أحاطته مجموعتان من الخصوم: من على اليمين يتهم بمذهب المساواة (الأولوية للأكثر حرماناً) أما من على يساره فإنه يتهم بأنه يشرع عن اللامساواة. يجيب عن المجموعة الأولى في وضع لا مساواة اعتباطي بأن مكاسب الأكثر حظوة تتهددها مقاومة الفقراء أو ببساطة غياب التعاون من جهتهم، أما عن المجموعة الثانية فإن رده: إن حلاً قائماً على مساواة أكبر يرفض بإجماع، لأن الجميع سيكونون فيه من الخاسرين.

إن هذا التأكيد الأخير يقود "راولز" إلى تساؤل ثالث: لأية أسباب يفضل مثل هؤلاء الشركاء، وهم الموضوعون تحت ستار الجهل، هذه المبادئ وفق ترتيبها المعجمي بدل أية صيغة من صيغ النفعية؟

²⁰ - وبقدر أهمية محتوى هذين المبدئين فإن قاعدة الأولوية التي تربط أحدهما بالآخر تتمتع بالأهمية عينها، و"راولز" يتكلم هنا عن نظام تسلسلي serial أو معجمي lexicial صادمًا بذلك مواجهة الماركسية والنفعية في الآن نفسه.

فحين نطبق الترتيب التسلسلي أو المعجمي على مبادئ العدالة فذلك يعني أن "المساس بالحرّيات الأساسية المتساوية عند الجميع والتي يحميها المبدأ الأول لا يمكن أن تبررها أو أن تعوّضها مكاسب اجتماعية أو اقتصادية أكبر، يضاف إلى ذلك أن الترتيب المعجمي يفرض نفسه بين جزئي المبدأ الثاني، إذ يتعين أن يكون للأشخاص الأقل حظاً على الصعيد الاقتصادي من سواهم الأولوية - بالمعنى المعجمي - على بقية الشركاء وهذا ما يعدّه "ج. ب. دوبيوي" استنباعاً مناهضاً لفكرة التضحية بالشخص المتضرر حتى لو كان ذلك من أجل الصالح المشترك، وهنا تبلغ النزعة المضادة للنفعية في نظرية "راولز" حول العدالة أوجهاً.

انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 449 (مصدر سابق).

فكل إنسان لديه حق مماثل لحق غيره ضمن مشروع يكفل تماماً الحريات الأساسية المتساوية، وبالتوافق مع مشروع مماثل يكفل حريات الجميع.

يكون الغرض من حالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي تبرير حالتين: أولاً يجب أن ترتبط تلك الحالات بالمناصب والمواقع المتاحة للجميع على حدّ سواء ضمن شروط المساواة المتكافئة في الفرص والتي تقوم على الإنصاف، ثانياً: يجب أن يكون هدفها تحقيق أكبر منفعة للأفراد الذين يحصلون على أقل المكاسب.

تكون للمبدأ الأول - مبدأ الحريات الأساسية - ما يسميها "راولز" (أولوية معجمية، على المبدأ الثاني، وكذلك القسم الأول من المبدأ الثاني أولوية معجمية على قسمه الثاني. بعبارة حادة، يجب أن ينفذ المبدأ الأول كاملاً قبل أن يأتي دور المبدأ الثاني - ويشتمل على مبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ الاختلاف - (كما نجد في المعاجم أن جميع الكلمات التي تبدأ بالحرف - أ تدرج قبل الكلمات التي تدرج بالحرف - ب -).

إنّ الحجة التي تحتلّ مكاناً كبيراً في كتاب "نظرية العدالة" كما يذهب إلى ذلك "ريكور" قد اقتبست من "نظرية اتخاذ القرار" *théorie de la decision* في ظرف اللابيقين"، وقد أطلق على هذه الحجة "الماكسمين"، لأنّ الشركاء من المفترض فيهم أن يختاروا التدبير الذي من شأنه أن يرفع القسط الأدنى إلى أقصى حدّ ممكن. إنّ الحجة تملك كلّ قوتها في الوضع البدئي والشركاء، تحت ستار الجهل، ليس من أحد يعرف أيّ مكان سيأخذ في المجتمع الحقيقي، لذا فكلّ واحد يفكر ضمن احتمالات فقط، والحال أنّ المتعاقدين ملتزمون بعضهم تجاه بعض بفضل عقد حددت مواده علناً وقبلت بالإجماع.

هكذا يظهر بصورة بيّنة أنّه يوجد تصوّران للعدالة يتصارعان، وإذا كان أحدهما يقيم وضعاً من المحتمل أنّ أحد المتعاقدين لا يقبله، في حين أنّ الآخر يستثني مثل هذا الاحتمال، عندها الثاني هو الذي يسود، ويذهب "ريكور" إلى أنّ السؤال الذي ينطرح هنا هو معرفة إلى أيّ مدى يستطيع تحالف "خارج التاريخ" أن يربط مجتمعاً "تاريخياً"؟²¹

3- إلى أي مدى يستطيع تحالف خارج التاريخ أن يربط مجتمعاً تاريخياً؟

ليس ممّا يحتاج إليه بيان أنّ طرح مثل هذا السؤال يؤكّد بحدّ ذاته إلى أيّ مدى يختلف العقد الاجتماعي المفترض والذي بواسطته يعطي مجتمع معيّن نفسه مؤسّساته الرئيسية عن الاستقلال الذاتي الذي بفضلها تستطيع حرية فردية أن تعطي نفسها قانونها، ويوضّح "ريكور" أنّه ليس هنا من واقعة عقلية علينا تحمّل مسؤوليتها، وإنّما اللجوء المضني لنظرية اتخاذ القرار في سياق غير مضمون.²² ويكشف "ريكور" أنّ الصعوبات المرتبطة بهذا الوضع غير المسبوق في النظرية الأخلاقية هي التي تطرح مسألة المبدأ - والتي

²¹ - بول ريكور، *الذات عينها كآخر*، ص 450 (مصدر سابق).

بل إنّ "هابرماس" الذي يعرف مشروع الحداثة، كـ "ضرورة استلزام كلّ ما يتعلق بالمعايير من الذات" - لحظة يكون الإنسان في حاجة لكلّ موارده ولكلّ ملكاته ولكلّ تجاربه -، يقدّر أن اعتماد نموذج فرضي منطقي مثل نموذج "راولز" وتراثبية القيم والمعايير التي يقتضيها غير متناسب مع هذا المشروع، فالإنسان لا يستلهم من ذاته عند "راولز": إنه يستلهم من النموذج الفرضي.

انظر:

J, Habermas, *le discours philosophique de la modernité*. Paris. Gallimard 1988. p 23.

Melkevik Bjarne, *Du contrat a la communication*, op. cit. p 59-70.

في منتصف تسعينات القرن الماضي دارت بين "هابرماس" و"راولز" مناظرة فلسفية، ونشرت على صفحات "مجلة الفلسفة" الأمريكية، وهي مقالات أعيد نشرها في كتابات "هابرماس" و"راولز".

²² - المصدر نفسه، ص 450

يميل "ريكور" إلى تسميتها بمسألة الثقة - وهي مسألة معرفة ما إذا لم تكن نظرية أخلاق الواجب للعدالة تخاطب بطريقة أو بأخرى الحس الأخلاقي للعدالة.

ولو تأملنا ما أسلف "ريكور" ذكره لألفيناه يظهر لنا أنه من شأن هذا التصور أن يمدنا في أحسن الأحوال بشكلنة لحس بالعدالة لا يتوقف عن أن يكون مفترضاً مسبقاً، ذلك أنه في مقال لـ "ريكور" مكرّس خصيصاً لـ "حلقة البرهان" في نظرية العدالة، لاحظ أنّ المصنّف بمجمله لا يخضع إلى الترتيب المعجمي الذي التزمه في بيان مبادئه، بل إنه يخضع إلى ترتيب دائري، وهكذا فإنّ مبادئ العدالة تعرّف بل وتوسّع، وذلك قبل النظر في ظروف الاختيار، وبالتالي قبل معالجة موضوع ستار الجهل، وبطريقة أكثر دلالية قبل البرهان على أنّ هذه المبادئ هي وحدها العقلانية.²³ وفي الواقع فإنّ الإعلان كان مبكراً، فقد توضّح لـ "ريكور" بأنّ مبادئ العدالة هي مبادئ يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون يرغبون في أن يدافعوا عن مصالحهم، وقد وضعوا بداية في موقع مساواة، وهم يحددون بحسب ما يرون النقاط الأساسية لشرائكتهم.²⁴

إنّ معيار الوضع الأصلي ليس هو وحده المحدد سلفاً، ولكن كذلك سماته الأساسية، وهي فكرة أنّ الشركاء لهم مصالح ولكنهم لا يعرفون أية مصالح هي، وأنهم بالإضافة إلى ذلك لا يهتمّ الواحد منهم بمصالح الآخرين. ويرى "ريكور" أنّه بهذه الطريقة فإنّ النظرية تطرح ككلّ، بغضّ النظر عن أيّ ترتيب تسلسلي، وهي تفقد كما حاول "ريكور" أن يبرهن على ذلك في إعادة بناء له، الموقف الأصلي إلى صياغة المبادئ الخاضعة للاختبار، وأخيراً إلى الحجّة العقلانية لصالح هذه المبادئ.

إنّ الحجّة التي يستند إليها التصور الإجرائي باعتراف "راولز" نفسه لا تسمح بإقامة نظرية مستقلة، ولكنها تستند إلى فهم مسبق لما يعنيه الظالم والعاقل، وهذا ما يسمح لـ "ريكور" أن يعرف مبادئ العدالة وأن يؤوّلها قبل أن يستطيع البرهنة - إن كان ذلك ممكناً أصلاً -²⁵. إنهما فعلاً يشكّلان المبدأين اللذين سيتمّ اختيارهما في الموضع البدئي تحت ستار الجهل. ويلمّح "ريكور" إلى أنّ "راولز" في واقع الأمر لا يخفي أبداً طموحه بأن يعطي برهاناً مستقلاً على صحة مبادئه حول العدالة، غير أنّه بطريقة أعقد يطالب من أجل نظريته بما يسميه التوازن التفكير *reflective equilibrium* بين النظرية واقتناعاتنا التي تفحصناها جيداً "غير أننا

²³ - انظر: 8، 7/ 1988، n 8، *Esprit*.

²⁴ - Rawls. *Théorie de la justice* op. cit, p.37

²⁵ - درست "نسبوم" طلاب القانون والفلسفة، العدالة الشعرية، أي العدالة من منظور الشعراء، ذلك أنّ القانون يحتاج إلى روح شعرية ليحقق العدالة، تلك التي يمكن أن تقوده في اتجاهين اثنين: للأمام لإدراك المزيد من قيم العدالة الإنسانية، وأيضاً، في الصميم لإدراك معاني أعمق للعدالة في التجربة الإنسانية، وهاهنا تدخل "نسبوم" الشعراء مرّة أخرى لمدينة العدالة التي طردهم منها "أفلاطون" ذات مناسبة.

نستطيع أن نبرّر بطريقة أخرى الوصف الخاصّ للموضع البدئي، وذلك حين نرى إن كانت المبادئ التي ستختار تتماشى مع اقتناعاتنا التي تفحصناها جيّداً حول ما هي العدالة أو كانت تسيّر بخطّها بطريقة مقبولة".²⁶

ويذهب "ريكور" إلى أنّ هذه الاقتناعات يجب تفحصها جيّداً، ذلك أنّه إن كنّا في بعض حالات اللاعدالة الفاضحة (اللاتسامح الديني، التمييز العنصري...) يترأى لنا أنّ الحكم الأخلاقيّ العادي قادر على الوثوق من نفسه في صحّة حكمه، إلا أنّ هذا الوثوق يداخله الشكّ حين يتعلّق الأمر بتوزيع الثروة والسلطة بإنصاف. ويورد ريكور "قولاً لـ"راولز" مفاده: "إنّ علينا أن نبحث عن وسيلة كي نبدد شكوكنا، هنا تلعب الحجج النظرية الدور عينه الذي لعبه المرور عبر الاختبار الذي نادى به "كانط" بالنسبة إلى قاعدة التعميم الكلّي لمسلّمات تصرّفنا"، ف"نحن نستطيع أن نختبر قيمة تأويل للموضع الأولي عن طريق قدرة المبادئ التي تميّزه عن التوافق مع اقتناعاتنا التي تفحصناها جيّداً، وأن تمدّنا بخيط يقودنا حيث تكون هناك حاجة إلى ذلك".²⁷

عندها يستنتج "ريكور" أنّ كلّ جهاز المحاكمة إنّما هو ضرب من العقلنة المتدرّجة لهذه الاقتناعات، حيث تكون هذه الأخيرة متأثرة بالأفكار المسبقة أو أضعفتها الشكوك، كما أنّ "ريكور" يبيّن أنّ عملية العقلنة هذه إنّما تنهض على سيرورة معقّدة من التسوية المتبادلة بين الاقتناع والنظرية. "بفضل سيرورة التسوية أحياناً تتغيّر شروط ظروف العقد وأحياناً أخرى بسحب أحكام وتكييفها مع المبادئ، أعتقد أنّنا سننتهي بأن نجد وصفاً للموضع الأولي، وهو وضع يعبر في آن معاً عن الظروف السابقة المعقولة ويؤدّي إلى مبادئ تتفق مع أحكامنا التي تفحصناها جيّداً أو التي شدّبتها وعدّلناها كما يجب، إنّني أصف هذه الحالة النهائية بالتوازن التفكري".²⁸

إنّ ما يستلزم الوقوف عنده، هو اعتبار "ريكور" أنّ الكتاب بأكمله يمكن النظر إليه من جهة ما هو مبحث عن هذا التوازن التفكري، وينطلق نقد "ريكور" من النقطة التي يبدو كأنّ كتاب "نظرية العدالة" قد وجد فيها توازنه الخاصّ به محدداً من دون انتظار مكان المناقشة، إنّ نوع الدائرية التي يفترضها البحث عن التوازن التفكري يبدو وقد هدّته القوى النابذة (المبعدة عن المركز) التي تمارسها الفرضية التعاقدية التي ربطت مقارنة أخلاق الواجب مصيرها بها. منذ فرضية "ستار الجهل" تخضع كلّ مسيرة الحجّة إلى ميل اصطناعيّ وبنائيّ تسانده المطالبة بالاستقلال الذاتي لصالح الحجّة النظرية. ويتساءل "ريكور" هل من الممكن

²⁶ - المرجع نفسه، ص 46

²⁷ - المرجع نفسه، ص 46

²⁸ - المرجع نفسه، ص 47

مصالحة الاستقلال الذاتي الكامل للحجة مع التمني الأولي بالمحافظة على علاقة التسوية والملائمة بين النظرية والافتناع؟

ويذهب "ريكور" إلى أنه قد يكون الحمل الثقيل لكلّ نظرية تعاقدية أن تبني على إجراء رضيت به كلّ مبادئ العدالة نفسها، هذه المبادئ التي تدفعنا بطريقة مفارقة إلى البحث عن حجة عقلانية مستقلة. ويستخلص "ريكور" أنه وفي نهاية هذا المسار، تتبدى خلاصتان نستطيع من ناحية أن نوضح كيف أنّ محاولة تأسيس إجرائية محضة للعدالة المطبقة على المؤسسات الأساسية للمجتمع تحمل الطموح بتحرير وجهة النظر الأدبياتية لأخلاق الواجب من المنظور الغائي للأخلاق إلى ذروته، ومن ناحية أخرى يبدو جلياً أنّ هذه المحاولة هي التي توضح حدود مثل هذا الطموح.

ويتأكد لدى "ريكور" أنّ تحرير وجهة نظر أخلاق الواجب من كلّ وصاية غائية إنّما يجد مصدره في موقف "كانط" من مقياس لأخلاقية الواجب معرّف على أنه مطلب قابلية التعميم الكلّي. وبهذا المعنى فإنّ الأمر المطلق الكانطي في صيغته الأكثر جذرية "افعل فقط كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعيّ عام"،²⁹ لا يختصّ فقط بإنشاء إرادة شخصية عقلانية حتّى ولو وضع الشخص كغاية في حدّ ذاتها، بل إنّه يطول قاعدة العدالة بصيغتها الإجرائية³⁰.

ومما يوضّحه "ريكور" أنّه في مراحل التحليل الثلاث كان طموح التعميم الكلّي للقاعدة نتيجة طبيعية أولى: هي شكلانية المبدأ، وهذا يعني أنّ أيّ محتوى تجريبي إمبريقي خبري لا يستطيع أن يمرّ بنجاح اختبار معيار التعميم الكلّي، إنّ الشكلانية تساوي هنا الإبعاد الذي نستطيع أن نتبع صورته في الحلقات الثلاث الخاصة بالشكلانية: إبعاد الميل في حلقة الإرادة العقلانية، وإبعاد معاملة الغير كوسيلة فقط في حلقة الحوار، وإبعاد النفعانية أخيراً في حلقة المؤسسات.

في هذا المستوى يبيّن "ريكور" أنّه ليس من المبالغة في شيء إذا هو شدّد على أنّ استبعاد النفعانية في الموقف الأصليّ له الدلالة عينها التي للاستبعادين اللذين كان قد أشار إليهما لتوّه، وهو استبعاد يبنى بمعنى معيّن على أساس هذين الاستبعادين السابقين، وأخيراً فإنّ وجهة نظر أخلاق الواجب تؤسس ثلاث مرّات على

²⁹ - كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 94 (مرجع سابق)

³⁰ - ونلاحظ الارتباط الوثيق بين الاستقلالية ومبدأ الذاتية، بينما قراءة "راولز" النقدية للفلسفة الأخلاقية الكانطية انطلقت من مبدأ البيّناتية، وكان هدف "راولز" من ذلك هو ربط فكرة الاستقلالية بالبعد السياسي لتأسيس دولة الحق والقانون والديمقراطية.

- انظر، يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظلّ الرهان الاليتيقي، ص 349. (مرجع سبق ذكره).

مبدأ يستمدّ سلطته من نفسه: الاستقلال الذاتي في الحلقة الأولى، وضع الشخص كغاية في حدّ ذاتها في الحلقة الثانية، والعقد الاجتماعي في الحلقة الثالثة. أي الدرجة الصفر من الإنسانية التي تفرض علينا أن نعامل الكائن البشري على أنه غاية في ذاته وليس وسيلة لأي شيء آخر.

لقد ألمحنا في ثنايا هذا الطرح إلى أنّ "ريكور" ارتأى أيضاً ضرورة التأكيد وبقوة أنّ الاستقلال الذاتي يتحكّم في الحلقات الثلاث، ففكرة الشخص كغاية في ذاتها هي في الواقع التعبير الحواري عنها، والعقد هو ما يعادل هذه الاستقلالية على صعيد المؤسسات. أمّا فيما يخصّ الحدود الملازمة لمثل هذه المبادرة للتحرر من وجهة نظر أخلاق الواجب، ولئن كان "ريكور" يقرأها في الصعوبات المتزايدة التي تواجه أي نوع من التأسيس الذاتي الذي لا يستقيم تحرر كهذا من دونه، فإنه يشير "إلى أنّ هذه الصعوبات إنّما تبدو له وقد بلغت نقطة بالغة الخطورة مع النسخ التعاقدية للعدالة إنّما تفرض العودة إلى نقطة الانطلاق: مبدأ الاستقلال الذاتي، إنّ هذا لا يتلقّى أوامر إلا من ذاته، ف"الذي يخضع للقوانين التي شرّعها بنفسه لا يخضع إلا لإرادته الخاصة"³¹.

ويذهب "ريكور" إلى أنّه إذا تمّ التسليم مع بعض الشراح بأنّ واقعة العقل هذه لا تعني سوى أنّ أخلاق الواجب قائمة، وأنّها تتمتع بالسلطة عينها على الصعيد العمليّ الذي تتمتع بها التجربة على الصعيد النظريّ، عندها يبيّن "ريكور" أنّه من اللازم علينا أن نقول إنّ هذا الوجود لا يستطيع إلا أن يكون مقرراً به وإنّ هذا الإقرار من شأنه أن يحيلنا إلى الإعلان الذي يتصدّر كتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، حيث يقول: "من بين الأمور التي يمكن تصوّرها في هذا العالم أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عدّه خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد، ماعدا شيئاً واحداً هو الإرادة الخيرة"³².

ويستنتج "ريكور" أنّ مثل هذا الاعتراف إنّما يعيد استنابات وجهة نظر أخلاق الواجب في المنظور الغائي. ويذهب "ريكور" إلى أنّ المعضلة عينها والصعوبة نفسها تواجهنا مع التأكيد بأنّ الشخص يوجد كغاية في ذاتها، وأنّ هذه الكيفية في الوجود إنّما تنتمي إلى "طبيعة" الكائنات العاقلة.

ومن الثابت لدى "ريكور" أنّه لا يمكن الحصول على شخص كما يتمّ الحصول على شيء، ذلك أنّ هذا الأخير له ثمن في حين أنّ الشخص له قيمة. ومن هذا المنطلق يشير إلى أنّ هذا الفهم المسبق العمليّ هو

³¹ - انظر: كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 117 (مرجع سابق).

³² - المرجع نفسه، ص 37

بالضبط الموازي للإقرار بواقعة العقل على المستوى الحواريّ للعقل العمليّ، كما أنّ "ريكور" يذهب إلى أنّ مقارنة الفرضيّة التعاقدية التي تستند إليها نظريّة العدالة مع الكيفيتين السابقتين الخاصّتين بالإقرار إنّما تتجلّى بكلّ أهمّيّتها ومغزاها، ذلك أنّ العقد يحتلّ على مستوى المؤسسات المكان الذي تطالب به الاستقلاليّة الذاتيّة على المستوى الأساسيّ لكلّ أخلاق الواجب. في حين أنّ الاستقلال الذي يمكن أن يقال عنه إنّّه "واقعة من صنع العقل" فإنّ العقد الاجتماعي على ما يبدو لا يستطيع إلا أن يستند إلى وهم وخيال، وهم قصّة متخيّلة ومؤسسة طبعاً، ولكنّه يظلّ وهماً متخيّلاً.

خاتمة

إنّ السؤال الذي يتوارى وراء تحليلات "ريكور" هو بلا ريب لِمَ كان الأمر كذلك؟ هل ذلك لأنّ التأسيس الذاتي للجسم السياسيّ ينقصه الإقرار الأساسي الذي تستند إليه الإرادة الخيرة والشخص الغاية في ذاتها؟ أم لأنّ الشعوب التي استعبدت خلال آلاف السنين لمبدأ سيطرة أعلى من إرادتها، العيش- معاً، لا تدري أنّها سيّدة نفسها إلا بفضل عقد متخيّل، ولكن بحسب إرادة العيش- معاً قد نسيتهما؟ وبعد أن تمّ هذا النسيان لم تبق سوى القصة الخيالية من أجل مساواة العقد بمبدأ الاستقلال الذاتي ومبدأ الشخص غاية في ذاتها³³.

ويبين "ريكور" أنّه إن نحن الآن وبحركة معاكسة نقلنا هذا الشكّ الذي يصيب القصة المتخيّلة للعقد إلى مبدأ الاستقلال الذاتي، أفلا يتعرّض هذا بدوره لأنّ يكشف نفسه كقصة متخيّلة، همّها أن تملأ نسيان تأسيس أدبيّات الواجب على الرغبة في العيش مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادل؟.

³³- تطرح "نسباوم" سؤالين جوهريين في هذا السياق: من هم الذين يجرون العقد الاجتماعيّ؟ أو بالأحرى من هم الغائبون عن تلك المعاهدة، السؤال الثاني، على ماذا يتعاقدون؟ وما هو مقياس ومعيّار العدالة؟، ذلك أن العقود تجري عادة بين من يصنّفون اجتماعياً بذوي الأهلية التعاقدية: فماذا عمّن هم خارج هذه الدائرة (الفئات المصنفة تحت عناوين الإعاقة)؟ ثم ماذا عن الأفراد خارج حدود الدول القطرية؟ فهل يمكن تأسيس منظومة عدالة كونية على عقود محلية خاصة؟ ثم هل نظرياتنا الأخلاقية وتصوراتنا للعدالة تشمل الحيوانات والنباتات؟ والمطلوب ليس التعاطف، بل قيم قانونية تطبيقية تحكم سلوك البشر مع بقية الكائنات.

انظر، نسباوم Fontiers of justice: disability, nationality, species membership, Cambridge (Mass) Harvard University Press 2006

انظر أيضاً:

Michael E.Zimmerman; Enviromental Philosophy. From Animal Rightto Radical Ecology (prentice Hall, New Jersey 2001)

مسرد المراجع والهوامش

باللغة الأجنبية:

- Ricœur, Soi-même comme un autre, Ed, Seuil 1990
- A Brief History of Justice, By, David Johnston, Wiley –Blackwell Kingdom 2011.
- Habermas, le discours philosophique de la modernité. Paris. Gallimard 1988. p 23 .
- Melkevik Bjarne, Du contrat a la communication, op. cit.
- Fontiers of justice: disability, nationality, species membership, Cambridge (Mass) Harvard University Press 2006
- Michael E.Zimmerman; Enviromental Philosophy. From Animal Rightto Radical Ecology (prentice Hall, New Jersey 2001)
- Thomas Hobbes, Léviathan, traduit Tricaud, Paris sierg 1971
- Kant, La Métaphysique des mœurs: Iere partie: Doctrine du droit, op, cit
- John Rowls, Théorie de la justice, traduit par C.Audard (Paris: Editions du seuil, 1987
- Melkevik Bjarne, Du contrat a la communication, Habermas critique Rawls, Philosophie, vol. xxiv, N 1, 1997

بالعربية:

- بول ريكور. **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، نوفمبر 2005
- ترجمة "زيناتي" إلا أنه يجب الإشارة إلى أنه توجد ترجمات أخرى للعنوان إياه: ترجمة عبد العزيز العيادي ومنير الكشو "عين الذات غيرا" انظر، بول ريكور، **العادل ج02**، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير كشو، بيت الحكمة قرطاج 2003
- ترجمة فتحي المسكيني له: "الهو - نفسه بما هو آخر" انظر، فتحي المسكيني، **الحرية والهوية**، نحو أنوار جديدة، دار جداول للنشر والتوزيع، ط01 بيروت فيفري 2011
- ترجمته العربية، **ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة، أبريل 2012
- صالح مصباح، **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط**، جداول للنشر، الطبعة الأولى، لبنان، مارس 2011.
- عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق عند كانط**، وكالة المطبوعات، الكويت 1979
- بول ريكور **العادل، الجزء الأول**، تعريب: محمد البحري، منيرة بن مصطفى، الطيب بن رجب، منير الكشو، تنسيق: فتحي التريكي، بيت الحكمة، قرطاج 2003
- من العقد إلى التواصل، هابرماس ناقداً لراولز، بيارن مالكيك، ترجمة عبد العزيز ركح، ورد في: بورغن هابرماس، **العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي**، (مجموعة مؤلفين)، ابن النديم للنشر والتوزيع - دار الروافد الثقافية، الجزائر - بيروت، الطبعة الأولى 2013

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Orders
www.mominoun.com مؤسسة دراسات وأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com